

A FUNDAMENTAÇÃO DO IDEALISMO OBJETIVO DE HEGEL NOS *ESCRITOS CRÍTICOS DE IENA*

THE GROUNDING OF HEGEL'S OBJECTIVE IDEALISM IN THE *JENA'S CRITICAL WRITINGS*

Francisco Cannalunga*
Jonnefer Barbosa*

RESUMO: Nesse trabalho nos propomos a delinear as principais características do idealismo objetivo de Hegel tal como este emerge em sua polêmica com as “filosofias da reflexão” nos *escritos críticos de Iena*. Na introdução defendemos o emprego do conceito de “idealismo objetivo” para caracterizar o idealismo hegeliano, sobretudo a partir de seu direcionamento ontológico (em oposição ao direcionamento epistemológico das filosofias da reflexão). Na primeira parte analisaremos as críticas de Hegel às limitações centrais dos aspectos teóricos das “filosofias da reflexão”, sobretudo a cisão entre sujeito e objeto que estas encerram e a pressuposição de um “mundo empírico” como seu fundamento teórico. Por fim, analisaremos como Hegel vê a explicitação dessas limitações nas filosofias práticas de Kant e Fichte, sobretudo no que diz respeito à incapacidade destas em apreender as determinações fundamentais da sociedade moderna e a dimensão histórica que circunscreve sua gênese. Conclui-se que um elemento central do idealismo objetivo de Hegel está no seu empenho em capturar as determinações objetivas da sociedade e da história, algo impossível quando se pressupõe uma forma puramente empírica de estruturação e encadeamento do mundo e a cisão entre sujeito e objeto.

PALAVRAS-CHAVE: Idealismo; Filosofia prática; Dialética; Ontologia; Epistemologia; Historicidade

ABSTRACT: In this paper we set out to outline the main characteristics of Hegel's objective idealism as it emerges in his polemic with the “philosophies of reflection” in the *Jena's critical writings*. In the introduction we defend the use of the concept of “objective idealism” to characterize Hegelian idealism, above all in function of its ontological direction (as opposed to the epistemological direction of the philosophies of reflection). In the first part, we will analyze Hegel's critique of the limitations of the theoretical aspects of the “philosophies of reflection”, above all the split between subject and object that they contain and the presupposition of an “empirical world” as its theoretical foundation. Finally, we will analyze how Hegel sees the manifestation of these limitations in the practical philosophies of Kant and Fichte, especially regarding their inability to grasp the fundamental determinations of modern society and the historical dimension that circumscribes its genesis. We conclude that one of the central elements of Hegel's objective idealism lies in his efforts to capture the objective determinations of society and history, something that is impossible when one presupposes a purely empirical way of the world's structure and unfolding and the separation of subject and object.

KEYWORDS: Idealism; Practical Philosophy; Dialectics; Ontology; Epistemology; Historicity

1. Introdução

* Mestre em Filosofia pela PUC-SP. E-mail: franciscocannalunga@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4539-2036>.

* Doutor em Filosofia pela PUC-SP, professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP. E-mail: jfbarbosa@pucsp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5653-3859>



Ao lermos o manuscrito “A constituição da Alemanha” [*Die Verfassung Deutschlands*] – escrito geralmente abordado tão somente no escopo da filosofia política de Hegel e de suas concepções acerca da situação alemã e europeia nos tempestuosos anos que sucederam a revolução de 1789 – salta-nos aos olhos passagens que explicitamente retomam problemas teórico-conceituais que permearam o conjunto dos ensaios que constituem os assim chamados “escritos críticos de Iena” [*Jenaer Kritische Schriften*]. Ensaios cujo propósito confluía em torno da tentativa de demarcação das diferenças fundamentais entre as “filosofias da reflexão” (particularmente o idealismo subjetivo de Kant e Fichte) do novo idealismo então proposto por Hegel e – naquele momento – Schelling. Na introdução desse manuscrito lê-se:

É, no entanto, em geral, difícil para os homens elevarem-se ao hábito de reconhecer e buscar pensar a necessidade. Pois entre os dados e sua livre apreensão eles interpõem um conjunto de conceitos e fins e exigem que o que ocorre deva estar de acordo com estes. E quando, sem dúvidas, resultam diferentemente, contornam seus conceitos *como se estes fossem regidos pela necessidade, enquanto o que acontece é regido apenas pelo acaso*; porque seus conceitos são tão limitados quanto sua visão das coisas que eles apreendem apenas como dados singulares e não como um sistema destes, regidos por um espírito.¹

Nessa passagem encontramos sintetizados praticamente todos os elementos do combate filosófico travado por Hegel em seu período ienense: a crítica ao modo como, a partir de pressupostos de natureza empirista, os fenômenos devem ser concebidos de modo atomizado, isolados uns dos outros e concebidos como contingentes em seu encadeamento temporal; a perspectiva de que há de se tentar conferir uma “necessidade” aos eventos meramente mediante a aplicação exógena de conceitos a priori à massa informe dos dados da sensibilidade e não com base na “livre apreensão dos eventos”, isto é, em sua investigação e apreensão de sua necessidade interna. Essa passagem, que se encontra na “introdução” do manuscrito e provavelmente redigida em 1802,² se insere precisamente no contexto do auge das polêmicas de Hegel contra as filosofias da reflexão. Depreende-se disso que a batalha filosófica urdida por Hegel situava-se no centro de seus interesses a ponto de fazer-se presente mesmo na introdução de um manuscrito mais antigo e cuja temática aparentemente estaria distante da disputa puramente filosófica empreendida nos escritos críticos

¹ HEGEL, G. W. F. **Werke 1. Frühe Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1971, pp. 463-464 (nossos itálicos).

² Cf. HARRIS, H.S. **Hegel's Development. Towards the Sunlight, 1770-1801**. Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 446.

supramencionados. Contudo, como veremos, os problemas histórico-políticos que esse manuscrito encerra estão precisamente na base da polêmica filosófica dos escritos críticos, que emana sobretudo da tentativa de elaborar um novo idealismo capaz de apreender conceitualmente e explicar filosoficamente os epocais eventos histórico-sociais que então transcorriam na Europa.

Neste sentido, acreditamos que o emprego do termo “idealismo objetivo” para caracterizar o escopo da filosofia hegeliana, a despeito de seu desuso hodierno,³ ainda é útil no que se refere a tentativa de elucidar sua especificidade, sobretudo em relação às tendências filosóficas que o antecederam. O emprego deste termo se presta sobretudo para salientar a orientação *ontológica* do idealismo hegeliano,⁴ em distinção do caráter *transcendental* e ou *epistemológico* do idealismo subjetivo e das filosofias da reflexão. Ao caracterizarmos dessa maneira o idealismo hegeliano, não se tem por propósito implicar que este constitua uma restauração de um projeto metafísico pré-kantiano aos moldes do racionalismo da escola wolffiana (criticado por Hegel de maneira contundente).⁵ A finalidade é, antes, tão somente salientar que, no escopo deste idealismo, a filosofia não tem por propósito o esclarecimento das condições subjetivas e formais do conhecimento, mas incide também na própria *objetividade*, pois “a verdadeira objetividade do pensar é a objetividade em que os pensamentos não são nossos pensamentos simplesmente, mas ao mesmo tempo são o *Em-si* das coisas e do objetivo em geral”.⁶ Tal “objetividade”, para Hegel, não se identifica com a simples fenomenalidade empírica transitória – que as filosofias da reflexão tomam como limite derradeiro do conhecimento – mas refere-se ao que é em si mesmo necessário e racional: à *efetividade* que resulta do desdobramento do espírito. O conteúdo da filosofia, portanto, “não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, exterior e interior da consciência [...] o

³ Efetivamente, a expressão “idealismo objetivo” tampouco é empregada pelo próprio autor, que em geral prefere caracterizar seu idealismo como “absoluto” ou “especulativo”.

⁴ Cf. BARATA-MOURA, J. “Hegel e a ontologia”, In: *Philosophica* 39 (abril 2012): 7-44. Também nos filiamos as leituras de HARTMANN, N. Hegel et le Problème de la Dialectique Du Réel. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 38, No. 3 (Juillet-Septembre 1931), pp. 285-316, LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012, p 181 e ss., HOLZ, H. H. *Riflessioni sulla Filosofia di Hegel*. Napoli: La Città del Sole, 1997 e LOSURDO, D. Hegel, Marx e a ontologia do ser social. *Trabalho & Educação*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, 2015, pp. 117-130.

⁵ Cf. sobre isso D’HONDT, J. La critique hégélienne de la métaphysique. *Revue de Synthèse*, 114(2), 193-211 (1993).

⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, Volume I. A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, §42, adendo 2, p. 110.

conteúdo da filosofia é a *efetividade*”.⁷ Portanto, nas antípodas do idealismo subjetivo e das demais filosofias da reflexão, Hegel afirma que “o idealismo [por ele proposto – F.C] consiste em ser ele mesmo o objetivo”.⁸

Consequentemente, Hegel rejeita a tese de que “a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade –, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer”.⁹ Para Hegel, antes, a filosofia é, ela mesma, um confronto com a Coisa, um “abandonar-se a ela”.¹⁰ Do mesmo modo, o método da filosofia nunca se define a priori, de maneira externa, como “um instrumento com que se domina o absoluto”¹¹, mas apenas em contato íntimo com o próprio objeto que se procura investigar. Ou seja, no escopo da filosofia hegeliana, o método filosófico “não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade”.¹² Em suma, para Hegel trata-se de “conceituar o que é é a tarefa da filosofia, pois o que é é a razão”.¹³ Nesse aspecto – empregando a precisa formulação de Nicolai Hartmann – o idealismo objetivo de Hegel se caracteriza por sua *intentio recta*, que confronta o objeto diretamente e busca apreender e expor suas determinações e jamais por uma *intentio obliqua*, que volta-se para abordar o próprio conhecer e suas determinações, antes do conhecer efetivo.¹⁴ O que caracteriza o idealismo de Hegel é uma *priorização* do elemento ontológico (aquilo *que é*, a efetividade etc.), em relação aos elementos transcendentais da reflexão filosófica.

Os escritos críticos de Iena – sobretudo naqueles que se dirigem para as consequências *práticas* das filosofias da reflexão (consequências que, para Hegel, revelam sua plena inadequação frente ao momento histórico em curso) – constituem um campo privilegiado para a investigação das características centrais do idealismo objetivo inaugurado por Hegel, na medida em que se apresentam de maneira mais clara, em seu confronto direto com as tendências filosóficas então dominantes. Deste modo, abordaremos na primeira parte desse trabalho as críticas de fundo teórico-conceitual às filosofias da reflexão para então, na segunda e na terceira parte, explorarmos a maneira como essas limitações conceituais

⁷ HEGEL. G. W. F. *Enciclopédia I*, §6.

⁸ HEGEL. G. W. F. *Fé e Saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009, p. 30.

⁹ HEGEL. G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2003, §73.

¹⁰ HEGEL. G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, §4.

¹¹ HEGEL. G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, §73.

¹² HEGEL. G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, §48.

¹³ HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022, p. 142.

¹⁴ Cf. HARTMANN, N. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Walter de Gruyter: Berlim, 1965, p. 46.

têm por consequência a incapacidade de tais filosofias se confrontarem filosoficamente, de maneira consequente, com a realidade social e histórica. Pois, para Hegel, os pressupostos dessas filosofias obstam a apreensão das mediações e determinações necessárias que fundamentam a possibilidade de compreensão da *historicidade* intrínseca do espírito e a gênese objetiva dos fenômenos histórico-sociais que a filosofia tem como missão esclarecer.

Parte I – Premissas teóricas da crítica ao idealismo subjetivo

Nos escritos críticos de Iena, Hegel localiza o fundamento das filosofias da reflexão, aí compreendido o idealismo subjetivo de Kant e Fichte, na cisão entre sujeito e objeto. Tal cisão se configura na pressuposição de um mundo empírico indeterminado contraposto a uma subjetividade dotada do poder de lhe conferir a forma da objetividade de que carece. É indiferente se constituição de objetividade se realiza mediante uma esquematização pelas categorias do entendimento (Kant) ou através de sua produção por um princípio incondicionado, a partir do qual seria possível deduzir toda a objetividade do mundo empírico (Fichte, Reinhold etc.), na medida em que ambas partem da mesma premissa fundamental: a ideia de um “mundo empírico” contraposto a subjetividade constitutiva. O resultado de tal operação, nos informa Hegel, na introdução do *Jornal Crítico de Filosofia*, é de que “o finito é preservado como aquilo que é, em sua separação, e o absoluto permanece como uma ideia, um além, i.e., afligido com a finitude”.¹⁵ Isto é, o caráter empírico da realidade, ao invés de representar um elemento transitório na reflexão filosófica, é posto como premissa insuperável das filosofias da reflexão. Hegel, por sua vez, encontra o fundamento de tal mundo empírico na hipostasiação da estrutura da experiência sensível, enquanto correlato da estruturação efetiva do mundo. Essa operação, segundo Hegel, encontra sua expressão filosófica seminal no empirismo de Locke e no ceticismo de Hume, segundo o qual “o mundo deve ser calculado do ponto de vista do sujeito; para dentro desse mundo a ser explicado é transportada essa contraposição que ocorre entre o mundo e o sujeito”,¹⁶ e que segue inalterada no desenvolvimento filosófico ulterior que conduz à gênese das filosofias da reflexão.

A crítica à formatação do mundo a partir das determinações da experiência é desenvolvida por Hegel de maneira mais evidente no escrito dirigido contra Schulze, particu-

¹⁵ HEGEL. G. W. F. *Werke 2. Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 180.

¹⁶ HEGEL. G.W. F. *Fé e Saber*, p. 132 (nossos itálicos).

larmente em sua análise do ceticismo moderno. Segundo Hegel, o objetivo primordial da obra de Schulze é o de provar a impossibilidade da filosofia especulativa com base na constituição do saber humano,¹⁷ isto é, a partir da constituição puramente empírica da percepção – um argumento tipicamente empirista de inspiração humeana. Hegel, no entanto, ironiza a definição da filosofia especulativa apresentada por Schulze como “a ciência das *causas supremas e incondicionadas de todo o condicionado, de cuja realidade temos em geral certeza*”, quer dizer, como o conhecimento de objetos, coisas e entidades existentes além do mundo dos fenômenos. Segundo Hegel, nada poderia estar mais distante do propósito da genuína filosofia especulativa:

Não é possível conceber o racional e a especulação de maneira mais tosca; a filosofia especulativa é continuamente representada como se diante dela se distendesse de maneira insuplantável como seu horizonte último a experiência comum na forma irretocável de sua realidade comum, e que ela pressuponha e pretenda procurar atrás daquele as coisas em si de seu horizonte, como montanhas de uma realidade igualmente comum que carregue em seus ombros aquela outra realidade; Schulze não consegue representar o racional, o em si, a não ser como uma rocha sob a neve.¹⁸

Segundo Hegel, a principal falha da argumentação de Schulze está na indevida identificação da estrutura da percepção sensível com a estrutura objetiva do mundo, para além da qual efetivamente só podem ser concebidos entes transcendentais hiperfísicos ou metafísicos. A filosofia de Schulze, contudo, não somente deseja reduzir toda a filosofia e todo o conhecimento da realidade enquanto tal aos estreitos limites da consciência empírica, mas também afirma que os “fatos da consciência” são *indubitáveis*. Esse ceticismo moderno reduz todo o conhecimento a “unidade formal” (em termos kantianos, a unidade transcendental da apreensão, unidade do múltiplo da sensibilidade) implicando que “não poderia ser *um objeto das dúvidas céticas nada daquilo que ensina a experiência e particularmente não o conteúdo das sensações externas*”.¹⁹ Essa redução de todo o saber racional ao saber empírico redundava em um *dogmatismo* que toma a imediatez dos dados sensoriais e a finitude de suas relações como o derradeiro conhecimento possível, o que, segundo Hegel, contradiz sua pretendida filiação ao ceticismo antigo:

¹⁷ HEGEL, G. W. F. **Relação do Ceticismo com a Filosofia** (1802). In: BECKENKAMP, Joãozinho. **Ceticismo e Idealismo Alemão**. São Paulo: Loyola, 2019, p. 139.

¹⁸ *Ibid.*, p. 141 (nossos itálicos).

¹⁹ *Ibid.*, p. 144.

Mas o que sobra, então, do ceticismo para este novíssimo ceticismo, que põe sua verdade e certeza na mais berrante limitação tanto da intuição empírica quanto do saber empírico que transforma a intuição empírica em reflexão, acreditando apenas analisá-la, sem nada lhe acrescentar? Necessariamente nada, a não ser o negar da verdade racional, e para tanto a transformação do racional em reflexão, do conhecimento do absoluto em conhecer finito [...] Esta separação do racional, no qual pensar e ser são um, nos contrapostos pensar e ser, e a fixação absoluta desta contraposição, portanto o entendimento tornado absoluto constitui o fundamento infinitamente repetido e aplicado por toda parte deste ceticismo dogmático.²⁰

A cisão entre sujeito e objeto, pressuposto das filosofias da reflexão, tem por consequência tanto a redução da realidade à sensibilidade quanto a concepção do sujeito como um mero portador de conceitos a serem aplicados à sensibilidade informe, conferindo-lhe, senão objetividade, ao menos algum grau de determinação. Ora, são justamente essas consequências advertidas ou inadvertidas que Hegel busca superar com base na postulação da identidade dialética entre sujeito e objeto. Essa identidade configura-se na possibilidade de penetrar nos fenômenos, superando a finitude e contingência de sua manifestação empírica, para apreender conceitualmente suas determinações objetivas imanentes (e não transcendentais, fornecidas pelo sujeito), apreendendo assim sua *necessidade*. A efetivação ou exteriorização de tais determinações necessárias e objetivas, por sua vez, *engendra* a aparência da imediatez e finitude *para* o sujeito,²¹ a qual as filosofias da reflexão tomam como um dado absoluto e insuperável. A concepção filosófica apresentada pelo ceticismo de Schulze implica que a única relação que a consciência pode estabelecer com a realidade é a da mera aplicação de conceitos ao conjunto sensações finitas. Portanto ela “não pode sair até as coisas que se encontram fora; ela não pode pesquisá-las nem investigá-las— pois ambas são *especificamente* diferentes”.²² É neste âmbito que Hegel busca estabelecer a distinção entre o ceticismo dos antigos e o ceticismo moderno, representado por Schulze. Segundo Hegel,

²⁰ HEGEL, G. W. F. **Relação do ceticismo**, p. 169.

²¹ “O contingente, em geral, é algo que não tem em si mesmo a razão de seu ser, mas em outro. *Esta é a figura em que a efetividade se oferece inicialmente à consciência, e que muitas vezes se confunde com a efetividade mesma.*” HEGEL, **Enciclopédia I**, p. 271, §145 *adendo* (nossos itálicos).

²² HEGEL, G. W. F. **Relação do ceticismo**, p. 171. Essa formulação acerca da identidade entre sujeito e objeto como investigação ontológica dos objetos, como apreensão de suas determinações fundamentais na forma de seu conceito é reelaborada por Hegel em termos incrivelmente similares a essa concepção de juventude em sua *Ciência da Lógica*, mas dessa vez com referência à “coisa em si” da filosofia kantiana: “[...] o pensar não ultrapassa a si mesmo em seu receber e em seu formar da matéria, seureceber e seu acomodar-se a ela permanecem uma modificação de si mesmo; desse modo, ele não vem a ser o seu outro; e o determinarautoconsciente pertence de todo modo apenas a ele; portanto, ele não consegue também em sua relação com o objeto, sair de si em direção ao objeto: este permanece, enquanto uma coisa em si, pura simplesmente um além do pensar” (HEGEL, G. W. F. *Lógica I*, p. 47.)

o ceticismo dos antigos dirigia-se contra “tudo o que é limitado e, assim, contra o monte de fatos da consciência e sua certeza inegável [...] contra todo este chão da finitude no qual este novo ceticismo tem sua essência e verdade, sendo, pois, infinitamente mais cético do que este ceticismo”.²³ O ceticismo antigo, que volta-se contra a imediatez e finitude da percepção subjetiva, contra a redução do escopo da realidade aos limites da sensibilidade, é reclamado por Hegel como um precursor de todo o autêntico filosofar.

A filosofia de Kant, por outro lado, retém o mérito de estabelecer tanto a vacuidade de intuições sem conceitos e conceitos sem intuições, quanto o de estabelecer que a “identidade finita” de ambos na consciência (isto é, a aplicação dos conceitos puros ao múltiplo empírico na esquematização) não constitui nenhum saber racional, restando apenas um saber finito de um mundo puramente empírico. Contudo, ao restringir os limites do conhecimento aos limites de uma experiência possível, Kant “recai na finitude e na subjetividade absoluta” o que tem como resultado que “toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia não é o conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica da faculdade de conhecer”.²⁴ Isto é, não uma investigação dos objetos reais, da efetividade, mas tão somente uma análise do modo como a subjetividade cognoscente confere objetividade à massa informe de sensações.

A operação transcendental que determina o entendimento e suas categorias como a fonte derradeira de toda a objetividade tem por consequência que o mundo converte-se em “algo que se desfaz a si mesmo, uma conexão e apoio objetivos, substancialidade, variedade e inclusive efetividade e possibilidade que obtém apenas por meio do favor da consciência de si dos homens racionais”.²⁵ Quando as categorias são convertidas em funções do juízo, simples modos de estruturar e organizar os objetos da experiência, que sem elas carecem de qualquer determinação, opera-se uma abstração do substrato ontológico do mundo real, ora convertido em simples dados sensoriais. Assim, as filosofias da reflexão resultam na dualidade já mencionada, em que de um lado se encontra “o Eu com a sua imaginação produtiva, ou antes com a sua unidade sintética, que, posta isoladamente, é unidade formal do múltiplo” e do outro um mundo empírico indeterminado composto por “uma

²³ *Ibid.*, p. 148.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ HEGEL. G. W. F. **Fé e Saber**, p. 43.

infinidade de sensações e, se se quiser, das coisas em si, cujo reino, uma vez que tenha sido abandonado pelas categorias, não pode ser nada mais senão uma massa informe”.²⁶

Com isso, podemos concluir que o ponto central da crítica de Hegel não se reduza maneira como Kant concebe o papel meramente regulativo e não constitutivo da razão enquanto possibilidade de cognição de objetos como, por exemplo, quer Robert Pippin,²⁷ ou que a filosofia de Hegel seja um simples desenvolvimento do projeto transcendental do criticismo kantiano. Mas sim que o idealismo que Hegel procura elaborar constitui-se a partir de um confronto com as premissas centrais do idealismo kantiano: a separação entre sujeito e objeto, sua orientação gnosiológica e não ontológica etc. Essa rejeição do projeto kantiano, de sua natureza transcendental e do tipo de investigação que predica, vincula-se, justamente, à sua rejeição do pressuposto empirista dessa filosofia e da imagem de mundo que dela emerge, isto é, da realidade e objetividade do mundo reduzida à estrutura formal da sensibilidade.²⁸

Não obstante, para Hegel, essas limitações teóricas se revelarão mais nitidamente no modo como repercutem nas concepções filosóficas acerca da natureza da vida social. Em sua concepção, essas filosofias, fundadas sob o pressuposto de um mundo empírico, não serão capazes de apreender as mediações e nexos internos que constituem a *natureza específica* da sociedade moderna e da prática humana que se forma com o advento da era contemporânea e tampouco serão capazes de explicar filosoficamente o processo que cons-

²⁶ *Ibid.*, p. 46.

²⁷ “A apreensão de um determinado objeto cognitivo é dependente (em linguagem hegeliana, ‘é’ um momento da) ‘livre’ auto-articulação da razão. De modo alternativo, a ‘auto-legislação da razão’, tal como Kant a chamou, pode ser vista como constitutiva da possibilidade de objetos se o requerimento de Kant de que objetos devem ser intuítos (ou tornamos possíveis pela pura intuição) é abandonado, se se puder ser mostrado que o que Kant pensou que fosse uma condição intuitiva independente fosse ela mesma um momento da autodeterminação da razão” PIPPIN, R. *Hegel’s Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 68.

²⁸ “Contudo, porque a objetividade e a sustentação em geral provêm apenas das categorias, esse reino é sem categorias e todavia é por si e para a reflexão, então não se pode representar de outra maneira o mesmo senão como o rei de ferro de *Conto de fadas*, que é perpassado por uma consciência de si humana com as veias da objetividade, de tal modo que ele se coloca como figura ereta, da qual o idealismo transcendental e formal suga as veias, de tal modo que a consciência desfalece, tornando-se alguma coisa entre forma e massa disforme, repulsiva de se ver; *sem as veias da consciência de si injetadas na natureza, para o conhecimento da natureza não permanece nada além da sensação* (HEGEL. G. W. F. **Fé e Saber**, p. 46, nossos itálicos). É importante salientar que quando Hegel menciona a consciência-de-si não se figura aqui o sujeito individual, cuja consciência determina os fenômenos, mas sim refere-se ao espírito que conhece a si mesma em suas determinações essenciais, isto é, que conhece a articulação ontológica de seu próprio devir, as essencialidades puras que estão na base de todo o desenvolvimento da natureza e do espírito, essas essencialidades puras que “são os pensamentos puros, o espírito que pensa sua essência”, HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica 1. A Doutrina do Ser**. Trad. Christian G. Iber, Marlonen L. Miranda, Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

titui a *gênese* dessas determinações. Para isso é exigido o estabelecimento de uma nova filosofia – um idealismo *objetivo*.

Parte II – A crítica da filosofia prática do idealismo subjetivo

Como se sabe, para Kant, a liberdade refere-se unicamente à capacidade da vontade determinar-se de modo autônomo, isto é, operar como uma causalidade incondicionada, independente do encadeamento temporal do mundo objetivo – no caso, do mundo empírico esquematizado pelo entendimento e pela causalidade. Essa autodeterminação incondicionada da vontade, única e exclusivamente pela razão, se realiza através das leis práticas ou imperativos categóricos.²⁹ É conhecida a maneira como se articula o mundo empírico esquematizado pelo entendimento: trata-se de uma rigorosa determinação causal que organiza a sucessão temporal de eventos, resultando em um rigoroso determinismo. Em um mundo empírico subsumido ao esquema das categorias é, de fato, impossível encontrar “uma determinação da causalidade que fosse absolutamente incondicionada”,³⁰ na medida em que toda a ação realizada no seio de tal mundo é imediatamente submetida à férrea lei da causalidade eficiente. Assim, a liberdade deve se situar apenas no domínio inteligível e suprassensível da razão prática pura, na determinação a priori de máximas completamente independentes dos eventos que transcorrem no mundo objetivo. A liberdade então assume a forma de uma causa *noumenica*, quer dizer, uma causa que não tem de fato qualquer causalidade no plano do mundo efetivo, mas é apenas *inteligível*. Para Kant, portanto, “as leis práticas se referem unicamente à vontade, sem considerar o que será obtido pela sua causalidade e pode-se abstrair dessa causalidade (enquanto pertencente ao mundo sensível)”,³¹ portanto “tal vontade tem de ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da causalidade em suas relações recíprocas”.³² Não apenas isso, tal mundo compreendido sob o conceito formal de natureza de Kant, carente de qualquer determinação necessária ou universal a si intrínsecas, não pode oferecer qualquer critério de universalidade para a determinação da vontade. Assim, abstraído de todo o conteúdo (em-

²⁹ KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016b, p. 51.

³⁰ *Ibid.*, p. 74.

³¹ *Ibid.*, p. 36. A formulação de Fichte, na “parte prática” de sua *Wissenschaftlehre* é muito similar acerca do caráter puramente inteligível da ação moral (prática), diz ele que “o agir, de que se trata aqui, é, como sempre, um agir meramente ideal, por representação.” FICHTE, J. G. **Doutrina da Ciência de 1794 e outros Escritos**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

³² KANT I. **Crítica da Razão Prática**, p. 47.

pírico, contingente) da determinação da vontade, o fundamento de tal determinação deve ser reconduzido à “mera *forma* de uma legislação universal”,³³ a qual é bem conhecida: “aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.³⁴ Evidentemente, é uma precondição da legislação moral a priori que a realidade efetiva não contenha em si mesma nenhuma ordem de necessidade, nenhuma determinação, estrutura ou dinâmica imanente, nenhuma legalidade intrínseca etc. para além da simples causalidade eficiente fornecida pelo esquema das categorias.

Para Hegel, o critério de universalidade puramente formal da moral kantiana, tendo como pressuposto um mundo empírico indeterminado, contradiz-se a si mesmo e torna-se seu contrário. Na carência de uma estruturação objetiva do mundo fenomênico que engendre uma ordenação hierárquica das distintas dimensões da vida social, o apelo exclusivo ao critério formal da universalidade degrada-se à mera subsunção de eventos contingentes – arrancados pela força da abstração da totalidade viva de relações que lhes conferem *necessidade* – à universalidade formal do imperativo categórico. Segundo Hegel “o objetivo, a forma da universalidade, é o que há em comum entre todos eles”, assim “para o indivíduo só existe a contingência e ele não pode nem deve [*darf*] se criar a partir de si mesmo nenhuma necessidade”.³⁵ Essa formulação deve resultar em uma necessária arbitrariedade na determinação da vontade, visto que a miríade de eventos e circunstâncias que confrontam o sujeito são infinitas e a consequência ou conteúdo de uma ação é excluída da consideração filosófica, a qual se atém exclusivamente ao elemento formal da determinação da vontade. No espelho da filosofia kantiana, essas circunstâncias sociais são igualmente carentes de conteúdo ou necessidade e, em sua perspectiva puramente formal, de igual “valor”. Desse modo não é possível estabelecer um critério de hierarquia entre supostos “deveres” e, assim, a escolha entre eles deve permanecer arbitrária e, portanto, contingente:

O saber dessas qualidades, que fornecem os conceitos de dever, é impossível porque elas são empiricamente infinitas, e, contudo, requerido sem mais como dever. Na medida em que desse modo se torna necessária a ausência de consciência em relação ao âmbito das considerações que ocorrem na

³³ *Ibid.*, p. 44.

³⁴ *Ibid.*, p. 49.

³⁵ HEGEL. G. W. F. *Fé e Saber*, p. 166.

ação e na carência do conhecimento exigido, então deve existir a consciência dessa contingência do agir, o que é igual à consciência da imoralidade³⁶.

Ou seja, aquilo que surge como uma tentativa de determinar a necessidade e universalidade no campo da prática, degrada-se em arbitrariedade e contingência, quando analisado a partir de uma perspectiva ontológica da vida social. Essa problemática é aprofundada por Hegel ao tratar do famoso exemplo da subtração de um depósito, aduzido por Kant em sua *Crítica da Razão Prática*, acerca da máxima de “aumentar minha fortuna por todos os meios seguros”.³⁷ Partindo dessa máxima Kant aplica o critério formal do imperativo ao caso particular da subtração ou não de um depósito. A conclusão de Kant é de que, a partir da universalização da máxima, seria “permitido a cada um negar a existência de um depósito cujo registro por escrito não lhe pode ser provado”, assim, a proposição anula a si mesma, já que resultaria da subtração e “negação” de todos os depósitos. Na concepção de Kant, a existência ou não de depósitos – o conteúdo específico da máxima – é algo completamente contingente e arbitrário, desvinculado de qualquer ordem de necessidade, na medida em que é concebido de modo exclusivamente empírico e finito. Assim, “a matéria da máxima permanece o que ela é, uma determinidade ou singularidade; e a universalidade que lhe confere a acolhida na forma é assim uma unidade pura e simplesmente analítica”.³⁸ Contra o critério formal e inconsequentemente contingente da moral kantiana, Hegel opõe uma indagação de natureza ontológica: “que não houvesse nenhum depósito, que contradição haveria nisso?”.³⁹ Para Hegel, a existência ou não de depósitos não é algo contingente, mas uma determinação particular objetiva cuja possibilidade se vincula a determinações necessárias, constitutivas da vida social em uma determinada etapa do desdobramento histórico do espírito, numa certa forma de configuração do espírito objetivo; a existência de um depósito (na acepção contemporânea) pressupõe um modo específico de sociabilidade que comporte não só a propriedade privada, mas a universalização da propriedade privada (característica das relações de produção capitalistas), assim “que não houvesse nenhum depósito contradiria outras determinidades necessárias, do mesmo modo, o fato de que um

³⁶ *Ibid.*, (nossos itálicos).

³⁷ KANT I. *Crítica da Razão Prática*, p. 45.

³⁸ HEGEL G. W. F. *Maneiras científicas*, p. 61.

³⁹ *Ibid.*, p. 63.

depósito seja possível estará em conexão com outras determinidades necessárias e, por aí, seria igualmente necessário”.⁴⁰

O caráter contingente do mundo que resulta dos fundamentos teóricos do idealismo subjetivo é também o pressuposto do individualismo moral inconscientemente predicado por essas filosofias. Ora, na medida em que o indivíduo se confronta com um mundo caótico, carente de unidade, que se constitui a partir da hipostasiação da consciência empírica, na qual “os momentos do absoluto aparecem nela dispersos, uns ao lado dos outros, seguindo-se uns aos outros, fragmentados”,⁴¹ a liberdade só pode configurar-se como determinação formal da vontade, realizada exclusivamente na consciência de cada indivíduo. Resulta disso a ausência de critério que unifique a vontade individual com as exigências práticas engendradas pela dinâmica da vida ética. Assim, o indivíduo e sua vontade são sujeitados a uma multiplicidade de eventos e circunstâncias sociais desconexas que, subsumidas ao critério formal do imperativo, engendram uma multiplicidade infinita de deveres, cuja eleição entre eles deve restar puramente *arbitrária e individual*, já que carece ao conceito de mundo do idealismo subjetivo uma necessidade imanente e estruturação objetiva dos fenômenos da vida social.

A visão de sociedade que pode emergir sobre essa base apresenta-se como um agregado de indivíduos anarquicamente buscando seus fins privados, guiados meramente pelos princípios formais de uma moralidade a priori, cuja universalidade formal, no mundo real, imediatamente se degrada à mesma contingência que rege o encadeamento dos fenômenos. Dessa maneira, surge com imperiosa necessidade a exigência do idealismo subjetivo elaborar duas ciências distintas: uma que regule internamente as ações dos indivíduos de acordo com os princípios da moral e outra que regule externamente a arbitrariedade das vontades que emergem da primeira no contexto da vida social: uma ciência da moralidade e outra da legalidade.⁴² É de fato o que afirma Kant em sua *Metafísica dos Costumes*: “A mera concordância ou discrepância de uma ação com a lei, sem consideração ao móbil das

⁴⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

⁴² “É absolutamente necessário que estas duas possibilidades existam de maneira particular e sejam diferenciadas, de tal sorte que cada uma funda uma ciência própria: uma, que concerne ao ser um do conceito puro e dos sujeitos, ou a moralidade das ações - a outra, que concerne ao não-ser-um, ou à legalidade; e isso de tal sorte que, se, nesta separação do [aspecto] ético em moralidade e legalidade, estas duas [últimas] se tornam simples possibilidades, precisamente por esta razão todas as duas são igualmente positivas.” HEGEL G. W. F. **Manciras científicas**, p. 72.

mesmas, denomina-se *legalidade* (conformidade à lei), mas aquela em que a ideia do dever pela lei é ao mesmo tempo o móbil da ação se chama *moralidade* (eticidade) da mesma”.⁴³

Em *Maneiras científicas de tratar o direito natural*, a filosofia do direito natural de Fichte é identificada como a expressão mais bem acabada do segundo tipo de ciência prática. Em seu *Fundamento do Direito Natural* Fichte procura estabelecer a determinação da sociabilidade associal que emerge dos próprios princípios de sua filosofia teórica exclusivamente através da *coerção*. O direito de coerção se faz necessário quando é violado o “direito natural” ou originário (isto é, os direitos que podem ser deduzidos a priori do conceito de “pessoa”):⁴⁴ “o direito absoluto da pessoa a ser no mundo sensível unicamente causa (e de não ser, pura e simplesmente, efeito)”.⁴⁵ A coerção é uma forma necessária de garantir que o “espaço” da liberdade de um indivíduo não viole o “espaço” da liberdade de outrem; ela deve surgir, portanto, como uma força essencialmente *externa* à liberdade dos indivíduos, como um instrumento de contenção da arbitrariedade de suas ações.⁴⁶ Ora, para Hegel o conceito de “coerção” e os outros a ele relacionados não passam de “abstrações sem essência, coisas-de-pensamento ou seres [nascidos] da imaginação, [que são] sem realidade”;⁴⁷ os princípios de tais abstrações são elencados por Hegel da seguinte forma:

[...] para começar, a abstração - dependente do nada - de um conceito da liberdade universal de todos, que seria separado da liberdade dos [indivíduos] singulares, em seguida, por outro lado, precisamente esta liberdade do [indivíduo] singular, igualmente isolado; cada uma, posta por ela mesma, é uma abstração sem realidade [...]. No conceito da coerção mesma, é imediatamente posto algo de exterior à liberdade, mas uma liberdade pela qual haveria algo de verdadeiramente exterior, alheio, não é uma liberdade.⁴⁸

Contudo, os limites derradeiros de tais filosofias explicitam-se menos em sua conceptualização teórica do que quando são confrontadas com a própria dimensão ontológica da vida social. Na terceira parte de *Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*, Hegel indica que o direito natural é sempre “um momento próprio do absoluto” (isto é, ancorado à própria dimensão objetiva da realidade, no caso, da realidade da vida social) cujas

⁴³ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Célia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 25.

⁴⁴ FICHTE, J. G. *Fundamento do Direito Natural*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 113.

⁴⁵ FICHTE. *Direito Natural*, p. 135.

⁴⁶ Cf. WOOD, Allen W. *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 263.

⁴⁷ HEGEL G. W. F. *Maneiras científicas*, p. 77.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 78.

determinações portanto “devem ser necessariamente mostrado na *vida ética absoluta*”.⁴⁹ Segundo Hegel a vida ética absoluta, a sociabilidade moderna, se configura sempre como totalidades éticas particulares, assumindo a forma de individualidades, isto é, como a individualidade de um povo ou Estado nacional específico. Esse é o lado “positivo” ou a “identidade absoluta do infinito”. No entanto, além desse lado, da infinitude, da negação da negação, isto é, da síntese de múltiplas determinações na unidade de um Estado nacional, há também o momento que representa “a negação e oposição ela própria enquanto pluralidade de determinidades ou realidades multiformes”,⁵⁰ isto é o “sistema da dependência recíproca universal” ou, simplesmente, o modo de produção capitalista:

Estas realidades, em sua pura privação de forma e simplicidade interior, ou os sentimentos, são, no [domínio] prático, os sentimentos, se reconstruindo, a partir e de fora da diferença e, a partir e de fora do ser-suprassumido do sentimento de si sem diferença, passando por um aniquilamento das intuições e se restaurando - necessidades e fruições físicas, que, postas, para elas mesmas, por seu turno, na sua totalidade, obedecem, nas suas intricacões infinitas, a uma necessidade una e formam o sistema da dependência recíproca universal, tendo em conta as necessidades físicas, assim como o trabalho e a acumulação para estas últimas [necessidades], e este sistema, enquanto ciência, [forma] o sistema que se denomina economia política.⁵¹

Esse “sistema da dependência recíproca universal”, na sua determinação puramente negativa encerra uma tendência dinâmica expansionista tão poderosas que, deixada intocada e irrefreada, converte-se em um sistema universal de exploração e acumulação, resultando na produção de monopólios cada vez maiores que, concentrando toda a riqueza da sociedade, ameaçam tragar toda a vida ética em sua sanha incontrolável e lançar sua unidade substancial em um oceano das contradições insolúveis entre o empobrecimento progressivo e o enriquecimento desenfreado.⁵² Para impedir que esse “lado negativo” da vida ética a destrua por autofagia Hegel predica que é a função do Estado, enquanto a mais alta

⁴⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Essa situação é descrita por Hegel com ainda mais precisão na *Realphilosophie* de 1805-1806: “Ocorre a contradição entre a maior riqueza e a maior pobreza, uma pobreza que torna impossível fazer qualquer coisa - a riqueza que, como toda a massa, torna-se força - acumulação de riqueza se dá em parte pelo acaso, em parte pela universalidade da distribuição - um ponto de atração de tal tipo que lança sua visão mais sobre o universal, reunindo-o em torno de si - como uma grande massa arrasta para si as massas menores; quem a tem, a si lhe é dado. O lucro transforma-se em um sistema multilateral, que atrai por todos os lados o que um pequeno negócio não pode utilizar; ou a suprema abstração do trabalho se impõe a tantos outros tipos de trabalho e atinge um escopo ainda maior. Essa desigualdade entre a riqueza e a pobreza - essa carência e necessidade torna-se a suprema discórdia da vontade - ressentimento e ódio.” HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke 8. Jenaer Systementwürfe III**. Hamburgo: Felix Meiner, 1976.

potência ética, interferir vigorosa e resolutamente no reino da economia política e da propriedade privada, para coibir essa expansão nociva do reino das necessidades sistematizadas. Assim, em relação ao lado negativo da vida ética, ao modo de produção capitalista e suas tendências, Hegel sublinha:

[...] o todo ético deve, necessariamente, mantê-lo no sentimento de seu nada interior e impedir seu progresso explosivo em relação à quantidade e formação, em uma diferença e desigualdade cada vez maior, uma vez que é nesse sentido que segue sua natureza.⁵³

Essa compreensão do caráter destrutivo e alienante da sociedade capitalista é algo que Hegel amadurecia desde o seu primeiro contato com a obra de James Steuart, relatada por Rosenkranz acerca de um comentário escrito por Hegel sobre a obra do economista escocês, no qual Hegel “combateu o aspecto morto do mesmo, procurando resgatar, em meio à concorrência e no mecanismo tanto do trabalho quanto do comércio, o *coração* do homem”.⁵⁴ Essa crítica, contudo, jamais se identifica com a crítica romântica do aviltamento engendrado pelas relações sociais capitalistas, ao contrário, Hegel vê esse “sistema da dependência recíproca universal” como um fundamento da sociabilidade moderna, como a própria “natureza inorgânica” da vida ética,⁵⁵ a qual a totalidade ética deve reconhecer e a ela “sacrificar uma parte de si”, mas ao mesmo tempo controlá-la e submetê-la a seus próprios fins. Esse conflito interno, imanente à vida social, é o que dá origem à “tragédia do ético”.⁵⁶

Frente a essa imanente contradição da vida ética moderna, que progressivamente se desenvolveu a partir do “princípio nórdico” do protestantismo luterano (a “consciência infeliz”) e finalmente liberto pela revolução francesa,⁵⁷ é necessário investigar e apreender a especificidade concreta dessa nova sociabilidade, algo que o idealismo subjetivo é incapaz de fazer. Para impedir que o reino das relações capitalistas “se constitua por si e se

⁵³ HEGEL G. W. F. **Maneiras Científicas**, p. 86.

⁵⁴ ROSENKRANZ, Karl. Georg **Wilhelm Friedrich Hegels Leben**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 86.

⁵⁵ HEGEL G. W. F. **Maneiras Científicas**, p. 90.

⁵⁶ Cf. sobre esse tema cf. a sucinta e brilhante análise de Lukács em **O Jovem Hegel**. Trad. Nélio Scheinder, São Paulo: Boitempo, 2018 (p. 525 e ss.) e o extensivo comentário de Bernard Bourgeois em **Le Droit Naturel de Hegel, 1802-1803**. Paris: Vrin, 1986 (p. 447 e ss.).

⁵⁷ Como bem sintetiza Domenico Losurdo: “a história da nação alemã não se inicia com os Nibelungos, mas com uma revolução que marca o início do mundo moderna. Essa revolução remonta à Bíblia de Lutero [...] dando início assim àquela anulação em todos os campos das classes de profanos, que é o conteúdo do processo histórico que vai da Reforma à Revolução Francesa.” LOSURDO, Domenico. **Hegel e la Germania**. Milão: Guerini, 1997, p. 76.

torne um poder independente, não é suficiente estabelecer as proposições [prescrevendo] que cada um tem o direito de viver”,⁵⁸ como faziam as filosofias práticas de Kant e Fichte. Ao contrário, a maneira como tais filosofias conceituam a sociabilidade, sob o prisma da anarquia da busca de interesses privados de indivíduos isolados, cuja unidade é possível somente mediante o princípio formal da legalidade e da coerção jurídica, não é mais do que a hipostasiação do reflexo empírico da vida social sob o modo de produção capitalista. A perspectiva filosófica predicada pelo idealismo subjetivo finda por tornar absoluto o avanço selvagem do “reino animal do espírito” que é o mundo das relações de produção e propriedade capitalistas. Somente com base na superação da ideia de mundo empírico pressuposta pelo idealismo subjetivo e a visão atomista da sociedade dele decorrente é possível penetrar na dinâmica interna do “reino animal do espírito” e elaborar uma ciência do direito e da sociedade que seja capaz de dar uma vazão positiva à anarquia intrínseca da sociedade mercantil. A incompreensão dessa dinâmica interna, de sua especificidade ontológica “excluiria antes um tratamento negativo do sistema de posse e [incitaria] a deixar plenamente fazê-lo e deixá-lo fixar-se de maneira absoluta”, incorrendo em desastre para a vida ética.⁵⁹

Para evitar esse erro, é necessária a compreensão da vida ética como uma totalidade constituída por esferas internas particulares que, embora regidas por um conjunto de legalidades próprias, tem seu próprio fundamento no seio daquelas determinações universais e necessárias daquela totalidade, de sua especificidade histórica e objetiva. Essa premissa ontológica por sua vez possibilita a apreensão das mediações concretas que unificam os interesses singulares e contingentes dos indivíduos que agem no seio da sociedade civil, integrando-os às determinações gerais da produção e reprodução das relações mercantis que conformam um dos pilares da vida ética moderna. Quer dizer, trata-se de apreender a maneira específica como os indivíduos, na busca de seus interesses individuais e privados (que são sempre já informadas pelas determinações universais da vida ética), são capazes de *reproduzir e atualizar* o universal (a vida ética propriamente) ainda que de maneira independente de suas intenções iniciais – algo que Hegel posteriormente conceituará como a *astúcia [List]* da razão.

⁵⁸ HEGEL G. W. F. *Maneiras Científicas*, p. 86.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 86.

O estudo da economia política configura um dos principais elementos que permitiram que Hegel não somente penetrasse na dinâmica da sociedade capitalista, mas o conduziram para a superação definitiva os pressupostos empiristas do idealismo subjetivo. Na *Realphilosophie*, por exemplo, Hegel descreve a maneira como a contingência das atividades e possessões dos indivíduos singulares são superadas na universalidade do intercâmbio de mercadorias mediadas pelo valor, constitutiva de sua *essência espiritual*:

O universal é o *valor*; o movimento enquanto sensível é a troca - a mesma universalidade é mediação como movimento cognoscente - a *propriedade*, portanto, como um *ter* imediato, *cuja mediação se dá através do reconhecimento* - ou seu ser-aí, é a essência espiritual. Aqui é superada a contingência da tomada de posse; eu tenho tudo através do trabalho e da troca, no ser-reconhecido.⁶⁰

A originalidade de Hegel no aduzir dessas observações não se resume meramente à sua melhor compreensão das minúcias da economia política do que seus antecessores, mas se explicita na sua capacidade de extrair as consequências filosófica e ontológicas que essa investigação proporciona. Vemos aqui de modo concreto a maneira como as categorias de singularidade e universalidade, contingência e necessidade, liberdade e causalidade se relacionam através da categoria fundamental da *mediação* [*Vermittlung*]. O que antes aparecia como uma oposição insuperável entre a necessidade/universalidade a priori do entendimento ou da razão (moral) e a contingência/singularidade absoluta do mundo empírico ou dos fins privados dos indivíduos, aqui emerge como um sistema concreto de mediações objetivas que atualizam e reproduzem o universal. Essa totalidade de mediações objetivas enquanto a objetivação do espírito na figura de um povo, é a *eticidade*, a unidade substancial da totalidade das relações jurídicas, éticas, institucionais, materiais, religiosas, culturais etc., a qual Hegel opõe à abstrata dualidade entre moralidade e legalidade predicada pelo idealismo subjetivo de Kant e Fichte.

Consequentemente, Hegel salientará constantemente a prioridade ontológica do ético em relação à moralidade individual e, de modo mais geral, sublinhará o modo como a vida prática do indivíduo necessariamente radica-se no sistema de mediações objetivas da vida ética, que ele atualiza e reproduz no âmbito de sua atividade e na busca de seus fins privados. Assim, “a essência da vida ética do [indivíduo] singular é, sem reserva a vida ética absoluta real e, por essa razão, universal; a vida ética do indivíduo singular é uma

⁶⁰ HEGEL, G. W. F. *Gesammelte* 8, p. 277.

pulsação do sistema inteiro, e o próprio sistema inteiro”.⁶¹ Contudo, Hegel ressalta que a vida do indivíduo não é simplesmente um mero espelhamento da eticidade, como se partisse de uma estática “metafísica da substância” na qual os indivíduos não são mais do que acidentes. Ao contrário, já é 1802-1803 Hegel sublinha que “a vida ética absoluta é [...] tão essencialmente a vida ética de todos, de tal modo que *não se pode dizer que ela se reflete inteiramente no indivíduo singular*”. Sublinha-se, portanto, uma distinção ontológica entre a eticidade, o sistema total da sociabilidade humana historicamente determinada e a vida do indivíduo. Esta, por sua vez, é concebida como um “negativo” da eticidade, quer dizer, como um singular, efetivamente *engendrado* pela dinâmica interna da eticidade em sua legalidade imanente e que, ao mesmo tempo, expressa, reproduz e atualiza as determinações dessa totalidade através de suas ações individuais, livres. Portanto, na medida em que a eticidade “se expressa no indivíduo singular como tal, ela é posta sob a forma da negação, quer dizer que ela [ao ser objetivada no indivíduo F.C] é a possibilidade do espírito universal”.⁶² Assim, a prioridade ontológica da vida ética refere-se ao modo como esta precede ontologicamente e é *condição de possibilidade* dos indivíduos singulares, informando e condicionando as ações particulares, ao mesmo tempo que as integra à finalidade de sua efetivação e atualização.

Essa concepção de Hegel acerca da estruturação e dinâmica da vida social, da eticidade, pode ser bem ilustrada se fizermos uso de um modelo apresentado por Roy Bhaskar⁶³ (ajustando os termos para a terminologia hegeliana). Partindo de uma perspectiva realista, que sublinha o elemento ontológico na investigação dos fenômenos sociais, Bhaskar salienta que não são os indivíduos que “criam” a sociedade – na medida em que essa sempre os precede e preexiste em relação aos indivíduos – mas, antes, “a sociedade [em Hegel, a eticidade F.C] deve ser considerada como um conjunto de estruturas, práticas, convenções que os indivíduos reproduzem ou transformam, mas que não existiriam a menos que eles o fizessem”.⁶⁴ Segundo Bhaskar – e esse ponto é absolutamente fundamental para nossos propósitos – somente esse modelo é capaz de “sustentar o conceito de *mudança* e, portanto, de *história*”.⁶⁵

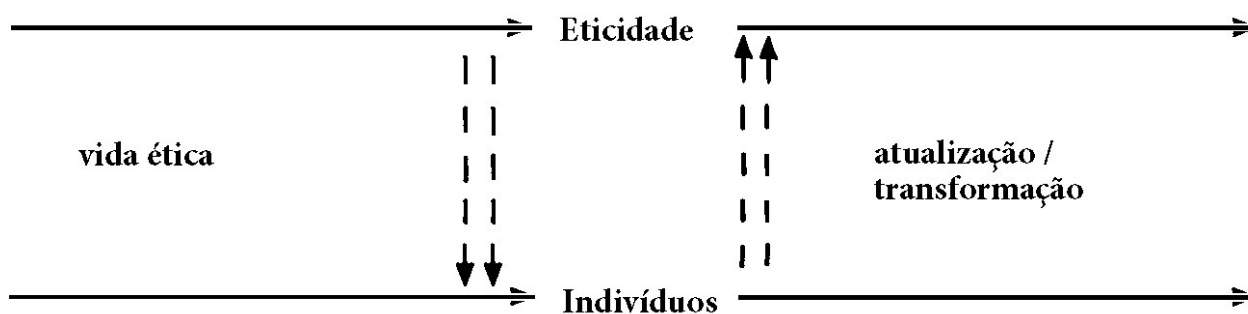
⁶¹ HEGEL G. W. F. *Maneiras Científicas*, p.107.

⁶² HEGEL G. W. F. *Maneiras Científicas*, p. 108.

⁶³ BHASKAR, Roy. *The Possibility of Naturalism*, Londres: The Harvester Press, 1979. p. 36.

⁶⁴ *ibid.*

⁶⁵ *Ibid.* p. 37.



(modelo da concepção hegeliana da eticidade)

Assim, a vida social é compreendida como uma totalidade *estratificado*, composto por relações e processos necessários e universais (relações econômicas, jurídicas, institucionais etc.), que engendram e são condição de possibilidade dos fenômenos e entes singulares (no caso, dos indivíduos e de todas as práticas *intersubjetivas*) e que se atualizam e efetivam a partir da atividade destes.

As consequências desse novo patamar atingido por Hegel explicitam-se em toda a sua obra posterior: na *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, vemos o movimento dialético da consciência do indivíduo imerso no “reino animal do espírito” que pouco a pouco apreende a maneira como a causalidade posta por seus fins particulares engendra consequências que em muito excedem a finalidade imediatamente visada, integrando-se à cadeia de mediações necessárias que configuram a totalidade da vida social, quer dizer, *a coisa mesma*, ou como coloca Hegel: “quando enfim parece querer só a *sua* Coisa e o seu agir, novamente está lidando com a *Coisa em geral* ou com a efetividade permanente em si e para si.”⁶⁶ Do mesmo modo, em sua crítica da “visão moral de mundo” kantiana, a própria universalidade moral, enquanto harmonia entre determinações objetivas e subjetivas (entre natureza e liberdade) – que em Kant aparece apenas como um postulado do sumo bem, cuja realização é por essência inatingível no escopo da realidade efetiva – não somente se constitui mediante sua externalização na ação prática concreta dos indivíduos mas é simultaneamente o fundamento desta.⁶⁷ Assim, em Hegel, essa unidade dialética entre as deter-

⁶⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia*, p. 284.

⁶⁷ Como sintetiza com clareza Müller: “A harmonia entre moralidade e natureza, virtude e felicidade, que para Kant só pode ser pensada como realizada no sumo bem, mas não conhecida, e que exige o postulado da

minações objetivas e subjetivas “não é um fim cuja obtenção seria ainda incerta, mas é uma exigência da razão; ou seja, é a imediata certeza e pressuposição da razão mesma”.⁶⁸

A realização do universal pela mediação do singular é por sua vez apresentada em sua dimensão puramente ontológica na *Ciência da lógica*, em particular no tratamento da categoria de teleologia na doutrina do conceito. Ali emerge o conceito de “astúcia da razão”, que se refere ao modo como um processo universal (aqui o “fim subjetivo”), em seu desenvolvimento imanente, realiza-se através das formas de objetividade que engendra, isto é, através das cadeias causais que põe em seu desdobramento, que necessariamente assumem a forma da contingência: “É a *astúcia* da razão que o fim subjetivo - enquanto é a potência desses processos, em que o *objetivo* se desgasta e se suprassume um no outro - a si mesmo se conserve *fora desses processos* e que seja *o que* neles se conserva”.⁶⁹ Importante chamar atenção para o modo como é sublinhado o papel da *mediação* nessa formulação, sendo a astúcia ela mesma “atividade mediatizante”.⁷⁰

A sistematização das categorias ontológicas na *Lógica* por sua vez constitui a base fundamental para conceber os processos históricos em seu escopo mais amplo. A mediação objetiva entre universalidade e singularidade, necessidade e liberdade/contingência reflete o próprio modo como os indivíduos realizam e tomam parte do desenvolvimento histórico, isto é, refere-se à maneira como a objetivação do desenvolvimento histórico do espírito realiza-se exclusivamente através das ações dos indivíduos, sem jamais, contudo, reduzir-se à somatória destas, mas integrando-as como momentos na totalidade de seu devir.⁷¹

Conclusão – Idealismo objetivo e historicidade

existência de uma causa originária que contenha o fundamento da possibilidade da conexão entre aqueles opostos (sendo, portanto, somente objeto de uma suposição (*Annahme*) teórica, indiretamente exigida pela lei moral), e explicada, agora, por Hegel, como derivada da harmonia contida na própria experiência da ação moral concebida como realização do fim total” MÜLLER, Marcos Lutz. **Ensaio filosófico I: Entre Hegel e Marx**. Campinas: Editora Phi, 2024, p. 180.

⁶⁸ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia**, §602.

⁶⁹ HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia**, §209.

⁷⁰ *Ibid.*, adendo.

⁷¹ “A dialética concreta de necessidade e liberdade consiste, portanto, em Hegel, exatamente no fato de que essas paixões individuais, essas aspirações egoístas dos homens, são tão necessárias à realização da marcha do desenvolvimento histórico quanto seus resultados representam algo diferente e maior do que estava contido nessas forças motrizes imediatas e por elas foi pretendido. Desse modo, são ultrapassadas em muito tanto a moral quanto a concepção de história do idealismo subjetivo. Para Hegel, o movimento histórico não é um progresso infinito, mas uma marcha concreta de desenvolvimento; sociedade e história não são aspirações abstratas da ‘pura vontade’ ainda mais abstrata.” LUKÁCS, G. **O Jovem Hegel**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 481.

Nosso percurso nos levou da investigação da estruturação interna da vida social no conceito de eticidade, para a compreensão global do devir histórico do espírito que conduz à gênese da sociedade moderna. Podemos voltar, finalmente, às observações aduzidas por Hegel no manuscrito *Die Verfassung Deutschlands* e compreender como elas se relacionam com a crítica ao pressuposto empirista do idealismo subjetivo e das filosofias da reflexão. Nesse manuscrito, retomado várias vezes por Hegel e cujo último tratamento remonta a 1802, o filósofo afirma categoricamente que a Alemanha “não é mais um Estado” [*kein Staat mehr*]. Essa conclusão se dá na esteira dos resultados desastrosos para a Alemanha (à época, o Sacro Império Romano-Germânico) em sua guerra e subsequente derrota frente a república revolucionária francesa, que acarretou na perda de grandes porções territoriais, dívidas e o domínio estrangeiro (político e cultural) da França sobre vastas áreas do território alemão. Com base nessa circunstância, Hegel afirma que a “saúde” de um Estado se deixa melhor depreender em momentos de guerra do que nos de paz e, neste momento que segue a acachapante derrota alemã, Hegel se propõe a investigar esse fenômeno histórico. Essa investigação busca desvelar “as causas internas que são o espírito desses resultados” [*die inneren Ursachen, der Geist dieser Resultate sei*], que por sua vez que por sua vez não são mais do que a “sua aparência externa e necessária” [*nur seine äusseren und notwendigen Erscheinung*].⁷² Ao conceituar uma causalidade interna (já complementemente distinta da causalidade puramente *extrínseca* que emerge da esquematização do entendimento em Kant) Hegel, procura conceituar a *necessidade* dos eventos históricos em questão. Ora, é evidente que o conceito de necessidade aqui não se trata de uma necessidade a priori, conferida pelo entendimento e muito menos a necessidade formal do imperativo, trata-se antes de uma necessidade objetiva, ontologicamente fundada e conceituada como uma *tendência*. Quer dizer, a tendência de que processos necessários se expressarem através da produção de determinados fenômenos ou sequências causais específicas, mediante a reunião de certas condições ou na ausência de contratendências, de modo que essa necessidade figura como *possibilidade real*.⁷³ Por essa razão Hegel sublinha a importância de apreender esse fenômeno em sua necessidade, isto é, o compreendendo segundo a cadeia de mediações

⁷² HEGEL. G. W. F. **Werke I**, p. 462 (nossos itálicos).

⁷³ “Essa exterioridade assim desenvolvida é um círculo das determinações da possibilidade e da efetividade imediata, sua *mediação* uma pela outra [é] a *possibilidade real*, em geral. Sendo esse círculo, ela é além disso a totalidade; assim é o *conteúdo*, a Coisa determinada em si e para si, e igualmente - segundo a diferença das determinações nessa unidade - é a concreta totalidade da forma para si, o imediato transpor-se do interior para o exterior, e do exterior para o interior.” HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia**, §147.

que o tornaram efetivamente necessário e não meramente contingente, isto é, como um evento que não poderia ser simplesmente revertido com uma melhor gestão e condução etc., ou que simplesmente *deveria* ter acontecido de outra maneira. Contra tal tipo de concepção, que só é capaz de conceber os fenômenos a partir da forma da pura contingência predicada pelas premissas empiristas do idealismo subjetivo e das filosofias da reflexão, Hegel afirma categoricamente que o propósito de seu ensaio é todo outro:

Os pensamentos que esse escrito contém em sua externalização pública não tem nenhum outro fim ou efeito *senão promover a compreensão do que é* e com isso uma serena opinião, assim como uma moderação no contato real e nas palavras sobre estes [eventos]. *Pois não é o que é que nos torna irascíveis e nos faz sofrer, mas sim que não é o que deve ser; mas se reconhecermos que o que é, é como deve ser, i.e. não segundo o arbítrio ou o acaso, então também reconhecemos que é como deve ser.*⁷⁴

Portanto, trata-se de reconhecer *o que é* efetivo como algo que só pode ser concebido a partir da *ordem da necessidade* que torna possível *o que de fato é*, através da descoberta das mediações objetivas e leis motrizes que o circunscrevem e determinam. Assim, ao longo do manuscrito Hegel procurará desvelar o desdobramento dessas determinações históricas que selaram o destino da Alemanha, convertendo-a em um agregado de pequenos principados [*Kleinstaaterei*] que jamais podem se constituir em um verdadeiro Estado nacional, guiado por interesses nacionais, ancoradas em uma economia e interesses econômicos unificados, o que por sua vez acarreta na fraqueza de seu exército, de suas instituições, das finanças, da cultura etc. Esse conjunto de determinações objetivas que circunscrevem a totalidade da “nação alemã” tornou *necessária* a derrocada da Alemanha no momento em que foram reunidas as condições objetivas para desencadear a realização de tal fenômeno, no caso, a guerra contra a república francesa. A guerra explícita, assim, a íntima fragilidade da nação alemã, que finca suas raízes em seu desenvolvimento histórico particular, na fragmentação nacional gestada pela Paz de Vestfália etc.

Podemos agora recuperar algumas das passagens que aduzimos ao início dessa seção para esclarecer nosso argumento. Hegel indica que é “difícil para os homens se elevarem ao hábito de reconhecer e procurar pensar a necessidade [...] entre os dados e sua livre apreensão eles interpõem um conjunto de conceitos e fins e exigem que o que ocorre deva estar de acordo com estes”, quer dizer, aplica-se externamente conceitos e fins *a priori* aos

⁷⁴ HEGEL. G. W. F. *Werke I*, p. 463 (nossos itálicos).

eventos apreendidos empiricamente. Nessa concepção somente o *a priori* é tido como necessário e os eventos históricos surgem como dados empíricos fortuitos, carentes de conexões necessárias “e não como um sistema destes [eventos – F. C.] regidos por um espírito”.⁷⁵ Vê-se aqui, concretamente, na apreensão e conceituação filosófica da história, as limitações impostas por uma premissa filosófica que hipostasia a estrutura da experiência subjetiva enquanto correlato da estrutura do mundo e a imperativa necessidade de superá-la. Superação que implica, como vimos, toda uma reorganização das categorias mais importantes da filosofia, tal como os necessidade x contingência/liberdade, universalidade x singularidade etc., antes concebidas como absolutamente heterogêneas e que agora emergem como momentos inseparáveis da articulação ontológica do mundo. Essa posição de Hegel é explicitada em sua polêmica com Krug acerca da questão da “dedução” ou “construção filosófica” de objetos particulares. Opondo-se à indigente exigência de Krug de que seja “deduzida” sua caneta, Hegel refere-se às grandes figuras da história, indicando o modo como elas poderiam efetivamente ser “construídas” filosoficamente, isto é, compreendidas a partir da ordem da necessidade imanente do desenvolvimento histórico do espírito que tornam possível e necessária sua *gênese*:

[...] melhor seria se ele tivesse tentado expandir [*auszudehnen*] sua essência [da construção filosófica, F.C] às grandes individualidades de um Ciro, Moisés, Alexandre, Jesus etc. ou melhor apenas ao do grande orador Cícero; pois *ele não poderia falhar em compreender sua necessidade e tomar esses indivíduos [“e a construção desses indivíduos”], assim como a sequência de manifestações do espírito mundial que chama-se história, como passíveis de construção*; mas para esse fim ele terá que abster-se completamente de exigir a dedução de sua caneta e não se preocupar mais com a ignorância do idealismo acerca de tais coisas.⁷⁶

A formulação de Hegel acerca da necessidade da gênese das figuras históricas torna-se ainda mais concreta se nós a compararmos com as formulações surpreendentemente similares que Engels expôs acerca do mesmo tema numa carta em seu penúltimo ano de vida e com explícita referência ao entrelaçamento ontológico das categorias de necessidade e contingência no desenvolvimento histórico concreto:

Os homens fazem a sua própria história, mas, até agora, não com uma vontade conjunta [*Gesamtwillen*] segundo um plano conjunto [*Gesamtplan*], nem mesmo numa sociedade dada, determinada, delimitada. Os

⁷⁵ *Ibid.*, p. 463-464.

⁷⁶ HEGEL. G. W. F. *Werke II*, p. 196 (nossos itálicos).

seus esforços entrecruzam-se e, precisamente por isso, em todas essas sociedades, domina a necessidade [*Notwendigkeit*], cujo complemento e forma de manifestação é a casualidade [*Zufälligkeit*]. A necessidade, que aqui vem ao de cima através de toda a casualidade, é de novo finalmente a económica. Vêm então aqui à colação os chamados grandes homens. Que um desses e precisamente esse se erga neste tempo determinado, neste dado país — é naturalmente puro acaso. Mas, se o riscarmos, haverá procura de substituto, e esse substituto encontrar-se-á, *tantbien que mal*, mas com o tempo encontrar-se-á. Que Napoleão, precisamente esse corso, fosse o ditador militar de que a república francesa, esgotada pela sua própria guerra, precisava — isso foi acaso; que, porém, na falta de um Napoleão, um outro teria preenchido o lugar, isso é demonstrado pelo facto de que de cada vez sempre se encontrou o homem logo que ele foi preciso: César, Augusto, Cromwell, etc.⁷⁷

Mas a dialética entre determinações universais e singulares, necessárias e contingentes etc., não se refere somente ao surgimento de indivíduos histórico-mundiais, mas também se impõe na relação à individualidade das formações e Estados nacionais, da fisionomia específica de um povo.

Foi indicado anteriormente que para Hegel a eticidade sempre se configura e assume a forma de um povo e que, no campo da filosofia do direito, a tarefa primordial é apreender a especificidade da vida ética desse povo e as estruturas éticas que o conformam, a fim de conceituar as formas jurídicas correspondentes a tais determinações, isto é, apreendendo-as em sua *racionalidade*. No entanto, a concepção de Hegel jamais descamba em um relativismo conservador que pensa a história de um povo exclusivamente a partir do lado de sua singularidade e individualidade, como era o caso do romantismo alemão. Hegel, ao contrário, concebe a individualidade das nações não como um dado “positivo” (que nesse período tem a conotação de uma determinidade estática, constituída pela finitude empírica), mas como uma individualidade “absolutamente reunida com a universalidade e vivificada por ela”.⁷⁸ Portanto, como uma formação nacional cujo desdobramento das características de sua individualidade social e política, encontra-se ontologicamente vinculada ao desenvolvimento universal do espírito, integrada nas cadeias universais deste e às determinações necessárias que sua marcha histórica impõe. Assim, Hegel afirma que “a filosofia ensina a honrar a necessidade” e que “somente a inteligência limitada mantém-se na singularidade e a despreza como uma contingência”,⁷⁹ isto é, como algo carente de universalidade.

⁷⁷ MARX, Karl / ENGELS, Friedrich. **Werke**, **Band 39**. Berlim: Dietz Verlag, 1968 p. 206-207, tradução por José Barata-Moura.

⁷⁸ HEGEL. G. W. F. **Maneiras Científicas**, p. 126.

⁷⁹ *Ibid.*

Nesse sentido, Hegel louvará, em oposição tanto a Kant e Fichte quanto aos “cientistas positivos” do direito, os esforços pioneiros de Montesquieu. Segundo Hegel, o mérito de Montesquieu foi o de, partindo das determinações constitutivas de um determinado povo, apreender, segundo a ordem da necessidade, todo o conjunto das determinações jurídicas (das mais gerais às mais particulares, como as do matrimônio) como momentos particulares de uma totalidade ética:

[...] *ele [Montesquieu, F. C.] não deduziu as estruturas e as leis singulares da chamada razão, e ele não as abstraiu da experiência, e, em seguida, erigiu-as em algo de universal, mas, da mesma maneira que as relações mais elevadas das partes relativas ao direito político, bem como também as determinações mais baixas das relações civis [...] ele as concebeu absolutamente apenas a partir do caráter do todo e de sua individualidade [...] ele mostrou, de uma maneira que lhe é compreensível, que a razão, e o entendimento humano, e a experiência, de onde provêm as leis determinadas, não são nenhuma razão nem nenhum entendimento humano a priori, nem também são nenhuma experiência a priori, isto que seria uma experiência absolutamente universal, mas pura e simplesmente a individualidade viva de um povo, uma individualidade cujas determinações mais altas podem, por sua vez, ser concebidas a partir de uma necessidade mais universal.*⁸⁰

Segundo Hegel, Montesquieu não procurou nem deduzir aprioristicamente as leis a partir da “razão pura” nem muito menos elencar empiricamente as determinações jurídicas e institucionais e as subsumir sob um conceito abstrato e fetichizado de nação, mas antes procurou investigar detidamente o modo como as determinações particulares emergem a partir da ideia do todo, da unidade substancial de uma nação – ainda que sua investigação não tenha “atingido o nível da Ideia mais viva”, isto é, a apreensão dialética da gênese dessa individualidade substancial a partir da necessidade do desenvolvimento da história em sua totalidade. Essa última citação exprime com clareza o modo como o problema da historicidade, em seu lado *objetivo*, ontológico, sua conceituação filosófica e exposição sistemática, constitui um *locus*, um eixo central do idealismo objetivo de Hegel e, logicamente, de sua crítica ao idealismo subjetivo e a concepção de “mundo empírico” que este tem como pressuposto teórico. Portanto, a superação das filosofias da reflexão, do idealismo subjetivo, da separação entre sujeito e objeto, é para Hegel, uma precondição fundamental para a realização plena de uma filosofia que seja capaz de “conceituar aquilo que é”, de apreender

⁸⁰ HEGEL. G. W. F. *Maneiras Científicas*, p. 129 (nossos itálicos).

conceitualmente, a objetividade histórica que se apresentava a olhos vistos e que representava a derradeira tarefa da filosofia.

Para que o espírito possa concluir sua jornada, o mundo que emerge a partir de sua exteriorização deveria ser agora “interiorizado” em sua pura espiritualidade, na forma da filosofia, do saber absoluto e isso só seria possível a partir da superação das limitações das filosofias anteriores, ainda marcadas pelo aspecto da separação e da cisão que constituem seu desenvolvimento. Para Hegel, por fim, a superação do idealismo subjetivo e das filosofias da reflexão não era mera matéria de disputa entre doutos, mas sim – para utilizar a precisa formulação de Lukács – “a oposição entre idealismo subjetivo e idealismo objetivo, é alçada às alturas de um estado de contraposição histórico decisivo”.⁸¹

BIBLIOGRAFIA

- BARATA-MOURA, José. “Hegel e a ontologia”. *Philosophica* 39 (Abril 2012): 7-44.
- BHASKAR, Roy. *The Possibility of Naturalism*, Londres: The Harvester Press, 1979.
- BOURGEOIS, Bernard. *Le Droit Naturel de Hegel, 1802-1803*. Paris: Vrin, 1986.
- D’HONDT, Jacques. “La critique hégélienne de la métaphysique”. *Revue de Synthèse*, 114(2), 193–211 (1993).
- DROZ, Jacques. *L’Allemagne et la Révolution Française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- FICHTE, Johann G. *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner, 1995.
- FICHTE, Johann G. *Doutrina da Ciência de 1794 e outros Escritos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- FICHTE, Johann G. *Fundamento do Direito Natural*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- HARRIS, H.S. *Hegel’s Development. Towards the Sunlight, 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- HARTMANN, Nicolai. *Hegel et le Problème de la Dialectique Du Réel*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 38, No. 3 (Juillet-Septembre 1931), pp. 285-316.
- HARTMANN, Nicolai. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Walter de Gruyter: Berlim, 1965.
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. *Ciência da Lógica 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda, Federico Orsini. Petropolis: Vozes, 2016.

⁸¹ LUKÁCS, G. *O Jovem Hegel*, 2018, p. 367.

- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Gesammelte Werke 8. Jenaer Systementwürfe III**. Hamburgo: Felix Meiner, 1976.
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, Volume I. A Ciência da Lógica**. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Fé e Saber**. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Relação do Ceticismo com a Filosofia (1802)**. In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Ceticismo e Idealismo Alemão*. São Paulo: Loyola, 2019.
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural**. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Werke 1. Frühe Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Werke 2. Jenaer Schriften 1801-1807**. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- HOLZ, Hans Heinz. **Riflessioni sulla Filosofia di Hegel**. Napoli: La Città del Sole, 1997.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016b.
- KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Trad. Célia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001
- LOSURDO, Domenico. **Hegel e la Germania**. Milão: Guerini, 1997.
- LUKÁCS, György. **O Jovem Hegel**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012
- MARX, Karl / ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 39**. Berlim: Dietz Verlag, 1968
- MÜLLER, Marcos Lutz. **Ensaio filosófico I: Entre Hegel e Marx**. Campinas: Editora Phi, 2024.
- MÜLLER, Marcos Lutz. **O direito abstrato de Hegel. Um estudo introdutório (primeira parte)**. *Analytica*, v. 9 n. 2 (2005): A Questão do Sujeito, pp. 161-197.
- PIPPIN, Robert B. **Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- ROSENKRANZ, Karl. **Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- WOOD, Allen W. **Fichte's Ethical Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

RECEBIDO EM 27/03/2025

ACEITO EM 11/08/2025